

Ritos sociológicos ou sacramentos da fé? Dificuldades e possibilidades da liturgia cristã na pós-modernidade

ÂNGELO CARDITA

«Poder decidir sobre as relações com a religião é um dos resultados da fé, não um dos seus princípios»¹.

Introdução

Domingo à tarde. Estávamos na casa de uns amigos, crentes todos nós – de manhã estivéramos juntos igualmente na missa – quando estala a questão à volta dos divorciados e se podem ou não comungar. «Negar a comunhão é negar o essencial. Para mim é uma questão moral. Não se pode negar a comunhão a ninguém» – afirmava alguém. «Mas entre os sacramentos deve haver coerência – respondiam-lhe –; o matrimónio cristão é também um sacramento e, se acaba ou falha, isso também afecta a participação na eucaristia. Afinal o que é que representa a eucaristia senão a comunhão com Cristo; se eu não sou capaz de estar em comunhão com a minha mulher ou o meu marido poderei está-lo com Cristo?». Mas a discussão foi mais ampla. Pois o que esta segunda posição invocava brevemente como «coerência» levou a pensar nos mais varia-

¹ A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Vivere in, Roma 2004, 29.

dos casos. «E então o casamento de x e y, em que ela desde sempre se declarou agnóstica, tendo casado pela Igreja só para agradar aos sogros?». Caso ilustrativo este, se pensarmos que a esposa agiu correctamente, para com os sogros, o marido e para com o padre, mesmo em relação ao baptismo e educação cristã dos filhos. Tendo sido baptizada nas condições em que podemos imaginar (para poder celebrar o sacramento do matrimónio) aceitou que os filhos também o fossem e, depois, também catequizados; isso sim, por mão do pai. E o que é que aconteceu? O pai «cansou-se» de ter que levar as crianças à catequese e a mãe retirou-as imediatamente.

Bastam estes breves acenos para que surja imediatamente a pergunta: era absolutamente necessário ter celebrado o sacramento do matrimónio deste casal, mesmo quando a noiva sempre afirmou que tanto o baptismo quanto o matrimónio não tinham para ela o valor «religioso» que os sogros e o marido lhe reconheciam? Será que a única resposta da Igreja – quando tanto se fala numa atitude «pastoral» – é a da «sacramentalização», mesmo quando faltam objectivamente as condições subjectivas² para a celebração dos sacramentos? O caso mais flagrante é o do baptismo das crianças e da desarticulação com a catequese posterior. O clero continua a agir como se nada tivesse mudado, como se ainda vivêssemos num ambiente de «cristandade» ou, em termos sociológicos, como se perdurasse a «civilização paroquial»³, em que a comunidade predominava sobre o indivíduo, a religião articulava a vida social, o culto manifestava a coesão política.

A própria teoria clássica dos sacramentos – aliada à forma concreta de os administrar – dependia deste pressuposto ou substrato sociológico. Se a pergunta

² A clássica teologia sacramental integrava a liberdade do sujeito, referindo-se ao possível obstáculo posto à acção da graça. Ora, se uma pessoa diz não possuir fé e não reconhecer os sacramentos, mesmo que consinta em celebrar o matrimónio, como neste caso, para agradar aos sogros, está em última análise a pôr obstáculo ao sacramento e à graça. Já aqui, mesmo sem qualquer referência a uma teologia renovada e pastoral, surge a negligência com que os sacramentos são «geridos» pelo clero.

³ Cf. A. TEIXEIRA, *Entre a exigência e a ternura. Uma antropologia do habitat institucional católico*, Paulinas, Prior Velho 2005, 12-13, temática que o autor explana em pormenor no cap. 5 (cf. 175-210). Sobre o impacto do fim da «civilização paroquial» na liturgia cristã, cf. J. REMY, *Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voi d'urbanization. Jalons pour une analyse sociologique*, «La Maison-Dieu» 23 (1967) 76-104. C. BÉRAUD, *La participation des laïcs à la vie ecclésiale. Approche comparée avec les modalités d'engagement en milieu associatif profane*, «La Maison-Dieu» 241 (2005) 7-27. L. VOYÉ, *Célébrations et mode de lien social*, «Questions Liturgiques» 86 (2005) 96-111. Cf. ainda: «Concilium» [E] 84 (1973) [«El compromiso político de la parroquia Cristiana»]. «Phase» 208 (1995) [monográfico sobre: «Parroquia y vida litúrgica»].

sobre os sacramentos se podia confinar ao «mínimo necessário», era porque o amplo complexo de condições sociológicas e antropológicas que determinam o agir ritual não levantava qualquer problema; dava-se, pura e simplesmente. Por outro lado, se era possível estabelecer uma relação por analogia entre os sacramentos e os vários estádios da vida humana, desde o nascimento até à inserção na vida adulta, era porque entre a realidade sociológica envolvente, a forma comunitária da existência crente e a sua dimensão sacramental, se dava uma continuidade homogénea⁴. Ora, o que a sociologia da religião mais atenta nos pode dizer é que actualmente estas condições *mudaram*. Estamos, de facto, bem longe da época em que o divórcio provocava um autêntico estigma social, do qual, a privação sacramental era apenas um pálido reflexo. Hoje, como dizia aquela pessoa minha amiga, não se compreende que se negue a comunhão a alguém só porque se divorciou, uma vez que ela representa o fundamental da vida cristã e que, bem vistas as coisas, o matrimónio como projecto histórico e humano, por sua própria natureza, pode desfazer-se.

A religião não acabou, contrariamente ao diagnóstico das teses que subcreviam o destino ocidental da secularização, mas certamente não permaneceu igual; no seu interior, o rito sofre e manifesta esta mutação. Daí que, tanto ao nível da praxis sacramental quanto da perspectiva teológica da sua justificação, a dimensão ritual da fé cristã se encontre sob suspeita. Não se pode opor simplesmente a «evangelização» à «sacramentalização»⁵, a ética ao rito, mas redescobrir e restabelecer as condições antropológicas do agir ritual que, uma vez reconhecidas na sua efectividade sociológica, poderão colocar-se como pressuposto de uma teologia sacramental realista e contextualizada.

1. Movimentos da religião

A obra de Danièle Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido*⁶, recentemente traduzida entre nós, descreve a crescente diluição das instituições religiosas e a

⁴ Não se pode tentar repropor esta perspectiva, amplamente desenvolvida por S. Tomás de Aquino, sem ter em conta que já não se dá esta homogeneidade. Este é defeito patente em: D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida. Una visión antropológica de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 2000.

⁵ Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Símbols de l'Esperit*, Cruïlla, Barcelona 2001, 11-18, que sublinha como «os sacramentos voltam a aparecer como uma mediação eclesial de um considerável valor antropológico, situados entre a iniciativa de Deus e a realidade humana» (16).

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Gradiva, Lisboa 2005.

consequente recomposição das crenças segundo o critério da realização pessoal do sujeito. O fenómeno tem repercussões jurídicas e sociais que a autora recolhe com agilidade. No que respeita à sociologia – mas também à política e à jurisprudência –, uma tal situação exhibe a deficiência da identificação do fenómeno religioso com as religiões historicamente reconhecidas, principalmente com o cristianismo (em particular a Igreja católica), que tendem a cristalizar-se institucionalmente. A situação diagnosticada, pelo contrário, reconhece a crescente diluição da religião enquanto facto institucional sem confundir este fenómeno com o desaparecimento da religião: é a própria concepção do que seja a religião e o religioso que se vêm afectadas, a ponto de se poderem considerar uma dimensão transversal ao fenómeno humano⁷ e, portanto, encontrar onde menos se espera. A secularização não coincide, pois, com o desaparecimento da religião, mas com a sua recomposição⁸. Esta dá-se tendo o *sujeito* como imperativo; o que conta agora é a realização pessoal e não as exigências «extrínsecas» da fé, principalmente no que têm de carácter vinculativo e institucional.

«A desarticulação entre a crença e a prática constitui o primeiro indício do enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta ‘desregulação’ aparece sobretudo na liberdade que os indivíduos se concedem de ‘recompor’ o seu próprio sistema crente, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado»⁹.

Este diagnóstico parece colocar a questão ritual entre o enfraquecimento da instituição e a prevalência da liberdade ou, se quisermos, entre o «objectivo» e o «subjectivo». Mas o papel do rito na recomposição da paisagem religiosa e na própria construção da identidade crente supera esta contraposição remetendo precisamente para a *intersubjectividade*.

O percurso da sociologia – e por extensão das ciências humanas – no que concerne à compreensão da religião torna-se instrutivo para a própria teologia,

⁷ «O religioso é uma dimensão transversal do fenómeno humano, que trabalha, de modo activo ou latente, explícito ou implícito, toda a espessura da realidade social, cultural e psicológica, segundo as modalidades próprias de cada uma das civilizações no seio das quais nos esforçamos por identificar a sua presença». HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 26.

⁸ «[...] A secularização não é, antes de mais, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de recomposições das crenças que se produzem numa sociedade cujo motor é a insaciabilidade das expectativas que ela suscita e cuja condição quotidiana é a incerteza ligada à procura interminável dos meios de as satisfazer». HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 46.

⁹ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 48.

num sentido peculiar. Atingida pela fractura (epistemológica), característica da modernidade, a teologia assumiu, inadvertida e ingenuamente, a própria concepção negativa da «religião» opondo-a drasticamente à «fé». A purificação da fé de todo o resíduo religioso parecia ser a grande oportunidade que o contexto moderno oferecia à teologia para salvar a própria perspectiva. Mesmo a tradição bíblica e espiritual parecia pôr-se de acordo com a sensibilidade emergente, em princípio adequada para retraduzir a crítica profética ao culto e a interiorização espiritual do único culto digno da fé. Mas, aqui, precisamente, seria preciso pensar no sentido que adquiriria uma crítica contra qualquer mediação em relação a uma crítica que, pelo contrário, pretendia salvaguardar a própria mediação. Em contexto moderno, a espiritualização interiorizante da fé e das suas mediações, postas em relação com o evento de Cristo, o único mediador, acaba no entanto por alimentar o ídolo que a crítica profética denunciava. É que se o único *medium* de relação com Deus se dá e coincide com a subjectividade, então, sob o signo da identidade, o que se venera é o próprio *ego*¹⁰ e não a diferença da transcendência que a filosofia e a teologia sempre salvaguardaram através da distância que se dá entre a criatura e o criador. A teologia precisa portanto de redescobrir a diferença da alteridade, que se dá sempre na exterioridade e na mediação. A ritualidade, mesmo em contexto adverso, esteve sempre ali, exibindo precisamente esta possibilidade¹¹.

Ultrapassada pelos próprios factos, a sociologia começa a reconstruir o seu prisma de observação revendo a tese da secularização, e, desse modo, redescobre a religião como fenómeno social ligado à *tradição*.

¹⁰ «Da consciência que descobro por reflexão e diante da qual tudo é objecto, não se pode dizer que ela seja eu: meu eu está exposto diante dela como toda coisa, ela o constitui, ela não está encerrada nele e portanto pode, sem dificuldade, constituir outros eus. Em Deus posso ter consciência de outrem assim como de mim mesmo, amar a outrem como a mim mesmo. Mas a subjectividade à qual fomos de encontro não se deixa chamar de Deus. Se a reflexão me revela a mim mesmo como sujeito infinito, é preciso reconhecer, pelo menos a título de aparência, a ignorância em que eu estava deste eu mais mim mesmo do que eu. [...] É este eu finito e ignorante que reconheceu Deus em si mesmo enquanto Deus, no avesso dos fenómenos, se pensava desde sempre. É por esta sombra que a luz vã chega a iluminar algo, e por aí é definitivamente impossível reabsorver a sombra na luz, eu nunca posso *reconhecer-me* como Deus sem negar em hipótese aquilo que quero afirmar em tese». M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, Martins Fontes, São Paulo 1999, 480-481 (cf. ainda 497-499).

¹¹ «Em substância, reabilitando o papel do corpo, e portanto da exterioridade, da objectividade e da comunidade, a liturgia cristã põe irremediavelmente em crise as estruturas interpretativas do mundo que a cultura contemporânea parece valorizar de modo absoluto. A imediatez da liberdade, a irrelevância da autoridade para a liberdade, como pontos de apoio do pensamento político-moral de hoje, descobrem aqui uma dificuldade e uma ausência». GRILLO, *Il rinnovamento litúrgico*, 95.

«Escolhi dedicar-me, para falar de ‘religião’, às especificidades de um modo de crer, sem prejudicar do conteúdo das crenças que constituem o seu objecto. [...] Esta abordagem ‘dessubstanciada’ da religião não privilegia qualquer conteúdo particular do crer. Ao contrário, ela avança a hipótese de que qualquer crença pode ser objecto de uma formulação religiosa, desde que encontre a sua legitimidade na invocação da autoridade de uma tradição. [...] A crença delinea-se como ‘religiosa desde que o crente avança a lógica da geração que o conduz hoje a acreditar naquilo que acredita. [...] Uma ‘religião’ é, nesta perspectiva, um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituído, mantido, desenvolvido e controlado o sentido individual e colectivo da pertença a uma linhagem crente particular. Esta escolha coloca por isso no centro do estudo do facto religioso a análise das modalidades específicas segundo as quais este institui, organiza, preserva e reproduz uma ‘cadeia de memória crente’»¹².

A atenção a esta cadeia de transmissão permite ver melhor a religião, mesmo quando não se está diante de uma cristalização institucional. Por outro lado, a própria perspectiva «dessubstancializada» faz com que a análise passe a incidir nas modalidades efectivas que a crença adquire. Estas são ainda as condições de possibilidade, sob a forma de instrumentação crítica, de que a teologia pode usufruir para superar a dicotomia entre a fé e a religião, o rito e o sacramento. Na medida em que, deste modo, se abstrai – como na *epoché* fenomenológica – do «conteúdo» teológico pré-fixado e da «forma» institucional pré-estabelecida, torna-se possível seguir o movimento da religião, isto é, as suas transformações, para, num momento ulterior, interrogar aquele conteúdo e aquela forma, desde o ponto de vista da sua adequação ao sujeito¹³. Particularmente importante – retomando a lição sociológica – é a conclusão de que a dispersão individualista do crer não implica o desaparecimento das formas comunitárias de vida religiosa, mas a sua mutação.

«[...] Pode falar-se de individualização do religioso desde que intervém a diferenciação entre uma religião ritual, que requer unicamente dos fiéis a observação minuciosa das práticas prescritas e uma religião da interioridade que implica, na modalidade mística ou ética, a apropriação pessoal das verdades religiosas por cada crente»¹⁴.

¹² HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 29-31.

¹³ Missão entregue à teologia – concretamente à teologia prática – cujo primeiro grande gesto se deu com o II Concílio do Vaticano. Para uma releitura actualizada do evento conciliar, neste sentido, cf. Â. CARDITA (ed.), *Vaticano II. 40 anos depois*, Ariadne, Coimbra 2005.

¹⁴ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 153-154.

O rito está portanto no centro da transformação da religião. Com a absorção do individualismo religioso – presente desde sempre nas tradições místicas – pelo individualismo (pós-)moderno – nota peculiar do fenómeno na actualidade¹⁵ – também esta centralidade é deslocada, mas isto não quer dizer que o rito deixe de condensar em si a expressividade do fenómeno. A distinção a fazer é entre a função reguladora do rito numa «civilização paroquial» e a sua retradução e reincorporação num contexto de mutação religiosa. Também aqui, a oscilação vai do objectivo (institucional, comunitário) ao subjectivo: o rito já não se impõe de forma extrínseca à liberdade do sujeito, mas brota da realização pessoal, que o requer como momento expressivo particularmente intenso. A modernidade faz dissolver a instituição, mas não sem promover a crença por outros caminhos. Isto não implica imediatamente que o rito tenha perdido a sua dimensão religiosa, espiritual e teológica até. A deriva do rito foi sempre uma possibilidade nefasta a combater. O que é novo, agora, é que a exigência de autenticidade do rito coincide sem recortes com o critério da subjectividade e não com o critério das revelações divinas.

«Os indivíduos constroem a sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição, e/ou aos quais podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados. A identidade analisa-se como o resultado, sempre precário e susceptível de ser posto em causa, de uma *trajectória de identificação* que se realiza na duração. Estas trajectórias de identificação não são apenas percursos de crença. Elas implicam igualmente tudo o que faz a substância do crer: práticas, pertenças vividas, modos de conceber o mundo e de se inscrever activamente nas diferentes esferas de acção que o constituem, etc.»¹⁶.

Agora, segundo a hipótese de Danièle Hervieu-Léger, a identificação religiosa passa pela livre combinação das várias dimensões (comunitária, ética, cultural, emocional) da religião, sem que nenhuma possa exigir a primazia sobre a outra, embora possa polarizar o processo: «cada uma das dimensões da identificação pode, na medida em que se tornou relativamente autónoma em relação a todas as outras, tornar-se ela própria o eixo de uma possível construção ou reconstrução da identidade religiosa»¹⁷. O rito revela aqui a sua vocação para

¹⁵ «O que caracteriza o cenário religioso contemporâneo não é o individualismo religioso enquanto tal; é a absorção deste último no individualismo moderno». HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 157.

¹⁶ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 72-73. É por este motivo que a autora pode propor como típicas da (pós-)modernidade as figuras do «peregrino» e do «convertido».

¹⁷ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 82.

a mediação (sociológica), obviamente através dos seus recursos expressivos, controlando as tensões que surgem inevitavelmente entre as várias dimensões. No rito podem confluir as mais variadas motivações subjectivas, encontrando aí, não só uma expressão objectiva, como também a evocação legitimadora da memória social que instaura a religião¹⁸. «A função do rito religioso é ligar a emoção colectiva que o ajuntamento comunitário suscita à evocação controlada da cadeia de memória que justifica a própria existência da comunidade»¹⁹. O rito é, portanto, uma mediação capaz de (re-)conciliar, ao nível sociológico, o objectivo com o subjectivo, a memória do eu com a memória da fundação; por extensão, a elaborar teológica e pastoralmente, também a «religião» e a «revelação»²⁰.

2. Exemplo: a ambiguidade da iniciação cristã

O impacto da situação descrita sobre a liturgia é notório, embora uma resposta válida à altura da problemática que assim se gera tarde em aparecer. Na nossa perspectiva, esta situação deve-se à dificuldade em reconhecer à liturgia e aos sacramentos cristãos o seu substrato antropológico e social, continuando a tratá-los sem consciência da mutação dessa base subterrânea. O caso da iniciação cristã, da qual falta uma tipologia sociológica que contemple as suas motivações contextuais, fornece, talvez, a melhor ilustração do que se afirmou. Neste campo, «a instituição acompanha, justificando-o teologicamente, um processo que, de facto, se lhe impõe»²¹. No mínimo, podemos caracterizar a sensibilidade e o

¹⁸ «Há formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjectiva se encontra com a objectividade de uma linhagem crente, incarnada numa comunidade na qual o indivíduo se reconhece». HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 100.

¹⁹ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 79 (cf. ainda 70). A autora refere-se aqui à tensão que se pode dar entre a dimensão emocional e a dimensão cultural da religião, que, sem qualquer mediação, representa a «saída da religião». O rito revela-se portanto fundamental no universo religioso. Mas, no actual panorama, como faz notar Martín Velasco, «de um rito se pode dizer que é necessário [à religião]. Dificilmente se entende que seja obrigatório». J. MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 90.

²⁰ Movem-se, neste sentido, entre outros: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero, Padova 1995. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000. J. DUQUE, *Homo Credens. Para uma Teologia da Fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002. Cf. ainda, para uma síntese em perspectiva, Â. CARDITA, *O Rito e a estrutura simbólica da Fé. Caminhos de reflexão fundamental a partir do dado litúrgico*, «Theologica» 37 (2002) 315-346.

²¹ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 148.

conjunto de iniciativas à volta da iniciação cristã, como «ambígua». Com efeito, a distância entre os esforços dispendidos e o tipo de resultados conseguidos dá lugar a uma decepção generalizada.

«Esta decepção, exprimida de modo corrente pelos interessados, cristaliza a contradição entre a preocupação da instituição com a incorporação do maior número possível de fiéis cuja participação religiosa será solicitada mais tarde e o imperativo da conversão pessoal que corresponde ao mesmo tempo à cultura moderna da adesão ‘escolhida’ e à condição minoritária dos crentes filiados numa confissão religiosa numa sociedade secularizada»²².

Com válidos argumentos teológicos²³, continua, principalmente no âmbito do catolicismo, o baptismo de crianças, pouco tempo após o seu nascimento. A reforma litúrgica do II Concílio do Vaticano acentuou o papel dos pais no baptismo dos filhos. Nesta situação, é de se esperar que, posteriormente, as crianças sejam catequizadas e venham a assumir o compromisso religioso que os pais para elas desejaram. Onde o ênfase sobre a fé que se recebe e o contexto familiar que a deve promover. Em si mesma, esta herança de uma «cristandade» homogénea à sociedade política, entra já em conflito com a valorização da autoconstrução da identidade que caracteriza a recomposição religiosa na modernidade avançada. Daí que cresça o número de crianças não baptizadas, mesmo sendo filhas de pais crentes; pretende-se que criança tome consciência e se decida pessoalmente quando à possibilidade de aceitar ou não a fé cristã. Montados segundo o paradigma da «civilização paroquial», os esquemas catequéticos, para além da inércia e da pouca eficácia em termos de incidência sobre os destinatários, entram em colapso com a presença simultânea de crianças já baptizadas e de crianças que o não foram. Não discernindo a base sociológica do clássico imperativo de «baptizar o quanto antes», ao qual se alia a necessidade de enquadrar todas as crianças no mesmo esquema, aquelas que não tinham sido baptizadas são-no justamente a tempo de poderem fazer a «primeira comunhão» com as restantes²⁴.

²² HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 149.

²³ A possibilidade de baptizar as crianças é a melhor figura da precedência da graça de Deus em relação à resposta de fé do homem. Mas esta resposta requer, para além da total disponibilidade, o máximo empenho da liberdade, como figura da graça que se realiza na fé.

²⁴ Haveria que distinguir, portanto, a nível pastoral, entre 1) as crianças já baptizadas e que receberam uma educação cristã em contexto familiar e eclesial, 2) crianças já baptizadas, mas que chegam à catequese sem qualquer rudimento de formação cristã, e 3) as crianças não baptizadas. Longe de lamentar a situação destas últimas, poderia a instância pastoral reconhecer nelas já a verdadeira figura do *catecúmeno*. Neste sentido, abre o próprio *Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos*, ao inserir um capítulo sobre as crianças em idade escolar (cap. V).

Para além da dúvida estritamente teológica²⁵, podemos já levantar a hipótese segundo a qual é a própria Igreja a realizar os sacramentos como «meros ritos sociológicos»²⁶. Em considerável parte, a continuidade da praxis do baptismo das crianças – com o acumular de perplexidades à volta da instrução catequética e dos restantes sacramentos que completam a iniciação cristã – confirma-o: o baptismo pode sociológica e fenomenologicamente ser considerado um mero rito de apresentação do recém nascido à família. No mesmo sentido, a «primeira comunhão» não é mais que uma festa da adolescência, assinalando o fim da infância, função que é partilhada também pela confirmação, talvez de forma mais explícita. Os sacramentos continuam a ser propostos tendo por pano de fundo o desejo de uma sociedade cristã, onde, por assim dizer, a socialização e a cristianização não só se dariam simultaneamente, mas uma através da outra. Confirmando-se esta hipótese – que assume provisoriamente a distinção entre «rito sociológico» e «sacramento da fé» (em ordem a superá-la) – fica sem apoio qualquer tentativa de discernimento – teórico e prático – das possibilidades fornecidas pelas condições da pós-modernidade dos sacramentos cristãos e da valorização da dimensão ritual da fé. Mas, mesmo sem apoio, esta tarefa não carece de pertinência; antes, pelo contrário, revela-se a única via de saída das contradições e das dificuldades em que a praxis sacramental e litúrgica caem.

Mas a ambiguidade do processo iniciático é ainda agudizada quando se trata dos *adultos* e não sem relação com a situação brevemente assinalada. Chegados à idade adulta apenas com o contacto proporcionado por estes «ritos meramente sociológicos», são cada vez mais os «convertidos» no interior da própria Igreja, isto é, baptizados «não praticantes» e «não crentes». A resposta pastoral pela qual se tem optado consiste na «reciclagem» do percurso iniciático,

²⁵ Trata-se aqui da *ordem* dos sacramentos da iniciação cristã: baptismo, crisma e eucaristia, e do seu impacto na vida eclesial. Falta em relação a esta questão descobrir e aprofundar a pertinência ritual-antropológica (iniciática) encerrada no sentido teológico a que responde a antiga ordem destes sacramentos no contexto de um esquema catequético-catecumenal ritualmente estruturado. Também aqui se manifesta a ambiguidade da situação, quando ao diagnóstico da problemática se responde através da justificação da situação de facto, como fazem: P. TENA – D. BOROBIO, *Sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación*, in D. BOROBIO (ed.), *La celebración en la iglesia. II: sacramentos*, Sígueme, Salamanca ³1994, 27-180, concretamente: 176. 178.

²⁶ O que é paradoxal nesta hipótese é que ela repousa sobre afirmações teológicas e opções pastorais aparentemente de sinal contrário. Por outro lado, só uma perspectiva teológica pacificada com o dado antropológico e ritual da fé é que pode diagnosticar tal situação. Quer dizer: a antítese moderna que opõe a fé à religião vicia a relação ao ponto de impossibilitar a saída do círculo assim desenhado. Desta forma, em nome da oposição, acaba-se mesmo por perder a diferença entre fé e religião, podendo elas chegar a transfigurar-se uma na outra, como no caso da hipótese levantada.

decalcando mesmo as etapas rituais e restabelecendo a participação nos ritos sacramentais anteriormente recebidos de forma inadvertida, leviana ou inconsciente, desta vez, segundo uma opção livre e consciente. É claro que também há casos de «pagãos» adultos que se convertem e passam pela iniciação com toda a propriedade de *catecúmenos*. Mas isto vem ao encontro dos resultados da análise de Danièle Hervieu-Léger no que respeita à figura do «convertido». Com a passagem para uma legitimação da utopia religiosa assente totalmente sobre o facto da conversão subjectiva, cabe a hipótese de que «a figura do convertido é, nas sociedades modernas secularizadas, o suporte de um processo de individualização e de subjectivização da utopia religiosa»²⁷. A figura do convertido torna-se exemplar para os demais crentes, na medida em que encarna a autenticidade da fé e o seu livre acolhimento. O convertido testemunha mesmo a presença de Deus num mundo que cada vez se afasta mais da sua influência, ou seja, representa a transposição que se dá no terreno religioso do institucional ao pessoal, do social ao privado, do objectivo ao subjectivo. Mas eis que, neste contexto, surge novamente a pergunta sobre a pertinência dos ritos. Realizados na Igreja tanto segundo a lógica tida por tradicional, quanto segundo uma lógica «catecumenal», estes são confirmados na sua total inoperância no que respeita à fé: o que importa agora é o investimento subjectivo e motivação da liberdade que assinalam a construção ou reconstrução de uma identidade crente, processo que se vê assim absorvido pelo individualismo pós-moderno.

3. Dimensão comunitária do rito

A questão da comunidade é, talvez, a mais espinhosa no contexto de uma crescente absorção dos fenómenos religiosos pelo individualismo. Segundo a análise de Danièle Hervieu-Léger, a religião estaria aparentemente condenada à diluição no âmbito do privado individualístico, mas esta seria uma conclusão apressada e equivocada. «A diversificação do crer suscita igualmente um movimento completamente contrário de proliferação comunitária»²⁸, devido, segundo a autora, à necessidade de confirmação do exterior²⁹ e, portanto, de

²⁷ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 142.

²⁸ HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 173. «Em matéria religiosa, como no conjunto da vida social, o desenvolvimento do processo de atomização individualista produz paradoxalmente a multiplicação das pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais dos seus membros. Estas comunidades revezam, no terreno da afectividade e da comunicação, essas 'comunidades naturais' nas quais se construíra outrora um imaginário partilhado» (57).

²⁹ Cf. HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 173-175 e, para a validação mútua do crer, 178-179.

reconhecimento da própria auto-consciência. Contudo, neste sentido, o momento comunitário, mais não é do que o resultado do movimento subjectivista³⁰.

Em relação à ritualidade cristã o fenómeno é tanto mais preocupante se pensarmos que, em grande parte, a renovação litúrgica passou pela descoberta da dimensão comunitária da liturgia como condição de possibilidade da mesma³¹. Dir-se-ia que a uma elevada pressuposição da comunidade por parte da Reforma litúrgica, correspondeu paradoxalmente um alto deficit da matéria prima humana, para tal requerida. «A contradição central [da reforma litúrgica] consistiu talvez no facto de que uma Igreja institucional tentasse adoptar um estilo comunitário pelo uso de meios institucionais»³². Num artigo de 1988, Martín Velasco falava de um «fracasso» ou «êxito apenas relativo» da reforma litúrgica, visando particularmente a dimensão comunitária da liturgia³³. O autor colocava de uma forma lúcida e eficaz a questão: na ausência das condições de carácter social e cultural que permitiriam chegar a uma celebração comunitária, deveríamos, talvez, desistir da liturgia? Com efeito, os vários níveis de pertença e de reconhecimento nas assembleias deveria fazer-nos pensar no fenómeno da «estranheza» que faz com que, lado a lado, participem na mesma assembleia, pessoas que mal se (re-)conhecem, entre si e a elas mesmas³⁴.

As dificuldades ligam-se sobretudo à escansão temporal do rito cristão e ao seu ciclo festivo: é precisamente quando a liturgia celebra os momentos altos que as comunidades se desagregam. O facto é paradoxal: que o Natal e a Páscoa sejam a ocasião para tempos de férias só pode ser entendido no contexto de uma sociedade cristã (afinal que sentido tem que uma sociedade laica faça férias precisamente nesses dias?), mas que a esses dias de descanso já não se reconheça a sua valência religiosa e cultural só se pode perceber tendo em conta a mudança operada pela modernidade. Mas este aspecto revela apenas a crosta do problema: o sujeito que já não ritma a sua vida pela festa é o sujeito que só se reconhece a si mesmo como fonte da sua própria existência, quer dizer, o sujeito

³⁰ «A comunidade é importante para ‘apoiar o indivíduo’ e ‘incitá-lo à fidelidade’, tal como a instituição, que lhe permite ‘situar-se’, mas elas não podem, no fim de contas, prescrever nada ao fiel». HERVIEU-LÉGER, *O peregrino e o convertido*, 97.

³¹ Inserem-se aqui temas como os da «participação activa», da «assembleia litúrgica», dos «ministérios litúrgicos», etc.

³² M. SEARLE, *Reflections on Liturgical Reform*, «Worship» 56 (1982) 411-430, 415.

³³ Cf. J. D. MARTÍN VELASCO, *Celebración y comunidad cristiana*, «Phase» 165-166 (1988) 187-195.

³⁴ Cf. I. DE SANDRE, *L'assemblea è un convenire decisivo*, in G. CAVAGNOLI (ed.), *L'assemblea litúrgica*, Messaggero, Padova 2005, 21-41. Sobre o congresso do qual resultou esta publicação, cf. Â. CARDITA, *El espacio del Espíritu. Un Congreso sobre la asamblea litúrgica*, «Phase» 257 (2003) 433-453.

como consciência, para além do tempo. O individualismo que se manifesta na possibilidade de fazer férias em vez de participar na festa é mais profundo e preocupante: confirma a possibilidade de erigir o eu como origem do tempo, quer dizer, como Deus! A autonomia (pós-)moderna recusa a sujeição ao círculo ritual em nome da sua própria «eternidade». A interioridade da consciência emancipa-se assim da exterioridade da comunidade.

A liturgia reclama condições de possibilidade situadas ao nível antropológico cujo enfraquecimento põe em cheque a sua concretização, mas, ao mesmo tempo, encerra em si muitos recursos para a construção da comunidade. «Ao não existir comunidade não pode existir celebração comunitária e ao renunciar fatalisticamente ao carácter comunitário da celebração privamo-nos de um dos meios mais eficazes para a criação da comunidade»³⁵. As dificuldades diante do agir ritual não só não inviabilizam a liturgia, como levam à descoberta das suas potencialidades. Mas, para tal, é preciso perceber o que é que caracteriza a actual sensibilidade religiosa e ritual. Mais especificamente, seria necessário deixar de conceber a ritualidade cristã como expressão «pública» de uma religião oficial, e repropô-la como expressão de um grupo humano, com as suas peculiaridades culturais³⁶. Uma liturgia «pública», «oficial», já não tem lugar no contexto pós-moderno; agora, cabe uma liturgia da comunidade e da autenticidade da fé³⁷. Mas esta mudança de perspectiva acarreta ainda uma diferente forma de articular a comunidade e o rito. A um rito pré-estabelecido e altamente fixado, corresponde uma comunidade receptora, passiva, que vê no rito um momento «quasi-estrutural», tal como na «civilização paroquial». Aqui, a comunidade pode ser até completamente substituída pela figura mediadora do sacerdote. Uma liturgia de «peregrinos» e «convertidos» não está condenada à pura espontaneidade, que acaba por aniquilar o rito. Este continua a exibir uma certa rigidez³⁸, mas passa a contar e a depender dos membros activos da comunidade e principalmente da sua sensibilidade para o momento ritual como irrupção da crença³⁹. O rito pode ver reforçada assim a sua eficácia social como

³⁵ MARTÍN VELASCO, *Celebración y comunidad cristiana*, 192.

³⁶ O discurso da inculturação abre já neste sentido.

³⁷ Cf. L.-M. CHAUVET, *La liturgie demain: essai de prospective*, in P. DE CLERCK (ed.), *La liturgie, lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, 201-229.

³⁸ Cf. R. A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid 2001, 72-74.

³⁹ Para a ilustração etnográfica, C. S. NUNES, *Compromissos incontestados. A auto-representação dos intelectuais católicos portugueses*, Paulinas, Prior Velho 2005, 309-353, que estuda o uso da música em contexto litúrgico por aquele segmento a que a autora chama os «intelectuais católicos portugueses»,

momento «anti-estruturante» no processo de constituição da *communitas*⁴⁰. A assembleia litúrgica é, sem dúvida, uma instituição cultural, uma forma expressiva, linguística e simbólica. Precisamente pela sua determinação cultural e pela sua configuração ritual, pode ser vista socialmente como uma instituição «anti-estrutural». A assembleia litúrgica *opõe-se* assim às demais instituições no campo das estruturas sociais. Contudo, a participação comunitária não depende da estrutura social, mas de um contexto cultural mais amplo. Concretamente, a assembleia litúrgica depende do fenómeno religioso tal como é interpretado geoculturalmente, isto é, do modo de ser e estar na Igreja em geral⁴¹.

Se numa civilização paroquial o rito incidia sobretudo na dimensão comunitária, não deixava de manter ligames com as restantes (ética, cultural, emocional). A diferença da qual devemos tomar consciência é que a dimensão comunitária já não polariza a dinâmica ritual, tendo o pólo de atracção passado amplamente para a dimensão emocional. O cerne da questão consiste em reconhecer e saber explorar a capacidade mediadora da emotividade em relação à cultura, à ética e à comunidade⁴². O rito pode despoletar uma estratégia capaz de invocar e, ao mesmo tempo, salvaguardar uma livre gestão das várias dimensões da religião, sem as desvirtuar⁴³.

mostrando aí como o rito pode conjugar, através da expressão musical, a dimensão cultural e emocional, apelando ainda para a dimensão ética e comunitária. Mais exaustivo e pertinente: TEIXEIRA, *Entre a exigência e a ternura*, principalmente 435-483 (cap. 12: Recomposições rituais. Interioridades e exterioridades), que coloca o rito entre a «estratégia» e a «táctica» da instituição no confronto dos crentes, que se traduz num espaço de flexibilidade entre o *ordo* proposto e a *bricolage* resultante do acolhimento e participação no rito. Para uma ampla crítica do estudo de Alfredo Teixeira em ordem à recepção teológica no que concerne à apropriação subjectiva do rito, cf. Â. CARDITA, «O Rito vive da referência que o acredita». *Aproximação teológica ao agir ritual numa antropologia política*, «Theologica» 40 (2005) 135-162.

⁴⁰ Fazemos referência à perspectiva ritológica de Victor Turner, inspirada em muito também no fenómeno religioso da peregrinação. Para uma visão de conjunto e aplicação, cf. P. PEREIRA, *Peregrinos. Um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*, Instituto Piaget, Lisboa 2003.

⁴¹ Cf. B. CESCON, *Democrazia e partecipazione nell'assemblea litúrgica*, in CAVAGNOLI (ed.), *L'assemblea litúrgica*, 43-57.

⁴² Cf. CHAUVET, *La liturgie demain*, 208.

⁴³ É neste ponto que deve intervir um olhar filosófico capaz de abrir o rito, numa perspectiva simbólica, à comunhão com o transcendente, para além da aliança comunitária, como condição de possibilidade para o próprio discurso teológico. Neste sentido, cf. Y. LABBÉ, *Le noeud symbolique*, Desclée, Paris 1997. Um resumo, pelo próprio autor: Id., *La réalisation du sens dans les symboles*, in «Nouvelle Revue Théologique» 122 (2000) 573-596.

Conclusão

A religião não é, nas suas manifestações, uma excrescência (cultural, social, psicológica) que a fé deva padecer ou tolerar benevolmente nos mais débeis. O sacramento não é um conteúdo que a forma do rito, apesar da constante tentação idolátrica, torna acessível, de forma suspeita, aos crentes. O sacramento dá-se *como* rito; a liturgia mostra-se *como* «fé em acção»⁴⁴. Por isso, a relação – e a própria diferença – entre a fé e a religião é ela mesma um facto religioso, possível de captar e julgar *como* «resultado» da fé e não *como* seu «princípio».

A acusação de que as pessoas acedem aos sacramentos da fé apenas *como* ritos sociológicos, além de irreflectida, deveria, portanto, ser dirigida à própria fé que julga poder dar-se sem qualquer mediação religiosa ou reduzindo-a a uma simples ocasião expressiva (de uma fé já recebida e constituída, mas *como* e *quando*?). No actual panorama sócio-religioso, a acusação vira-se às avessas: é a própria igreja, na nostalgia de uma *societas christiana*, que continua a oferecer ritos sociológicos em vez de anunciar os sacramentos da fé, precisamente porque se tornou incapaz de ver nas condicionantes sócio-culturais em relação ao agir ritual a raiz antropológica da fé celebrada sacramentalmente. Nesta situação, o pacto com o individualismo e as suas repercussões comunitárias deformam radicalmente a liturgia cristã, que se torna anacrónica, desencarnada e dispensável: a fé é uma questão «privada», uma escolha livre e consciente, entre tantas propostas. A liturgia cristã, particularmente nos momentos sacramentais, surge aqui *como* manifestação objectiva do «movimento» subjectivo da religião: continuando a ser proposta segundo o paradigma da «cristandade» ou da «civilização paroquial», é totalmente absorvida pelo fenómeno sociológico. Temos, portando, duas situações que se agudizam com a dicotomia entre fé e religião, rito e sacramento: numa, a praxis eclesial, desatenta às mutações sócio-culturais, continua a propor ritos sociológicos (pressupondo que a sociedade e a Igreja são realidades homogéneas); na outra, assimilando inadvertidamente os processos de recomposição social da religião, a Igreja deixa que a liturgia se degrade numa expressão do individualismo pós-moderno. Nos dois casos, o limite prende-se à consideração extrínseca e unilateral do rito em relação à fé, meramente *como* sua ocasião expressiva: ali, o rito é expressão de uma fé que unifica o terreno social, comunitário e político; aqui, o rito é manifestação de

⁴⁴ DUQUE, *Homo Credens*, 180. Este modo de relacionar «forma» e «substância» não é, antes de mais, teológico, mas sim propriamente antropológico. Cf. RAPPAPORT, *Ritual y religion*, 63: «Em toda a manifestação ritual há um mantimento da forma e uma informação da substância [...]».

uma fé privada, conscientemente abraçada e livremente vivida, sim, mas sempre ao nível individual da auto-realização.

O rito, como ingrediente constitutivo, impressivo e experiencial da fé, aglutinando as várias dimensões de identificação religiosa, mudaria radicalmente este cenário, incorporando, ao mesmo tempo, os seus aspectos positivos, a saber, a integração comunitária e a autenticidade da fé. O rito pode aportar o elemento «objetivo» capaz de abrir para uma síntese superior à dicotomia, no sentido da intersubjectividade, da «liminaridade», da diferença. Então o rito pode *iniciar* à fé, reclamando ao mesmo tempo a plena liberdade do sujeito, levando-o a fazer coincidir a sua memória pessoal com uma memória colectiva cuja referência – cristalizada no rito – se encontra no próprio evento da revelação cristológica: o rito na sua dimensão iniciática, como *fons fidei*, une a memória subjectiva da conversão à memória objectiva da salvação, remetendo-as para a memória intersubjectiva da tradição, ou seja, da Igreja de Cristo. Deste modo, o rito torna-se também o cimento da comunidade de fé, para além da nostalgia de uma sociedade totalmente cristã e da inquietação de uma igreja empurrada para as margens. Neste sentido e na confluência das mutações sociológicas dos organismos religiosos, que exprimem e sucessivamente promovem o sujeito livre, uma reposição da ritualidade cristã seria possível precisamente a partir de uma tomada de consciência do seu substrato antropológico, que permitisse um amplo recalibramento da actividade ritual, evidenciando a sua lógica própria e a sua coerência interna, concretamente:

- o *potencial iniciático da ritualidade*, com a correcção do esquema da iniciação cristã, recuperando a ordem dos sacramentos (baptismo, crisma, eucaristia), de modo a evidenciar o papel destes momentos rituais na adesão à fé (sem sair do contexto catecumenal-catequético) que, na qualidade de «convertido», o sujeito reconhece oriunda de Deus e da sua graça⁴⁵;

- o *acentuar da liminaridade ritual* através da abertura a possibilidades rituais, para além dos sacramentos propriamente ditos, de modo a assina-

⁴⁵ Tomar o «touro pelos cornos» no que respeita à questão da ordem dos sacramentos da iniciação cristã nesta situação não significa aproveitar-se para benefício próprio dos resultados da análise sociológica. Pelo contrário, esta solução – aparentemente «tradicional» mas potencialmente «revolucionária» – permite, na nossa perspectiva, sair do impasse entre o «arqueologismo» (que pretende recuperar sem qualquer crítica o esquema da iniciação cristã da antiguidade) e o «pastoralismo» (que reduz a amplitude da questão ao aspecto pedagógico), além de evidenciar a dimensão iniciática e liminar do rito em geral.

lar ritualmente os momentos de passagem da vida humana (nascimento, adolescência, casamento, doença, morte, etc.) por meio de uma evocação ritual da fé cristã, capaz de atingir e integrar o sujeito na sua «peregrinação» religiosa⁴⁶.

O contexto (pós-)moderno traz certamente dificuldades à liturgia cristã, principalmente no que se refere à sua configuração comunitária, mas encerra também muitas possibilidades, das quais a principal, na nossa perspectiva, se encontra precisamente no esclarecimento da dimensão ritual da fé. Acabada a «civilização paroquial», o rito deixa de ser um momento estrutural, mas pode ver aberta a via para o seu perfil anti-estruturante, através da redescoberta do seu potencial iniciático (principalmente dos próprios sacramentos da iniciação cristã) e da sua estratégia liminar. Só então, com a superação da dicotomia entre os ritos sociológicos e os sacramentos da fé, assim como da degradação destes ao nível dos primeiros, permitida por uma iniciação ritual à fé e por um cordial assinalar ritual das etapas da vida, distinto dos momentos explicitamente sacramentais, é que se poderá vislumbrar a dimensão expressiva do rito cristão, como *protestatio fidei*, não já de uma fé «objectiva» ao serviço da estruturação da sociedade ou de uma fé «subjectiva» em ordem à satisfação das necessidades do indivíduo, mas de uma fé «intersubjectiva» e, portanto, reconhecida nas suas manifestações eclesiais (culturais, comunitárias e rituais) como *mediação* da sua origem graciosa e agraciante em Deus, quer dizer, louvor ao Pai, pelo Filho, no Espírito.

⁴⁶ Poderiam surgir assim respostas efectivas aquando do pedido do baptismo de um filho de uma família afastada da prática da fé ou do matrimónio entre uma parte crente e outra «agnóstica» ou «ateia», sem se cair na banalização dos sacramentos e na sua redução a meras ocasiões festivas. Por outro lado, estes ritos proporcionariam, sem dúvida, a ocasião para um primeiro contacto do sujeito com a fé e a ritualidade cristãs, em ordem a uma adesão livre que, posteriormente, poderia receber a chancela sacramental. Ao mesmo tempo, estes ritos poderiam despoletar um processo catequético de acompanhamento personalizado que visasse explicitamente conduzir à fé.